



跨文化沟通个案研究丛书
乐黛云 主编

王國維

独上高楼

潘知常 著

手書款志一切匯集四元弄學術報三冊並已收到當交哈爾濱書藏
如命寄奉但哈爾濱熟人贈書而無檢知
行寄還也此言奉事歸國後現寓天津其於書契校擇補正前稿甚
多但尚未寫定印行路久繫久舉例其前卷已錄得只稿中稿寄雅
居印其書也所發明四編居而首考卜文者故其書實則不立觀也此
奉復即請

得為不一

王國維手書

印書早



北京出版集團
出版集團



天津出版社

王国维 独上高楼

潘知常 著


北京出版社
出版集团

文津出版社

选题策划：徐 迅 龙 杰
责任编辑：欧阳向英 李君伟
责任印制：李文宗
封面设计：张守义

图书在版编目(CIP)数据

王国维 独上高楼 / 潘知常著. —北京：文津出版社，2004
(跨文化沟通个案研究丛书 / 乐黛云主编)
ISBN 7-80554-455-7

I. 王… II. 潘… III. 王国维(1877~1927)—人物研究
IV. K825.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 043467 号

· 跨文化沟通个案研究丛书 ·

王国维 独上高楼

WANG GUOWEI DUSHANGGAOLU

乐黛云 主编 潘知常 著

*

北京出版社出版集团 出版
文 津 出 版 社

(北京北三环中路 6 号)

邮政编码：100011

网 址：www.bph.com.cn

北京出版社出版集团总发行

新华书店经销

北京北苑印刷有限责任公司印刷

*

880×1230 32 开本 8.5 印张 211 千字

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月第 1 次印刷

印数 1—8 000

ISBN 7-80554-455-7

K·58 定价：18.00 元

总 序

乐黛云

21 世纪，世界文化正面临一个新的转折。为反对文化霸权主义和文化原教旨主义，必须大力推进多极制衡和文化的多元发展。在这个过程中，中国文化必然成为世界新文化建构的一个重要组成部分。这就要求我们一方面要对传统文化进行现代诠释，以利于其现代发展并有益于世界进步；另一方面又亟须总结过去在中国文化的基础上吸收西方文化的经验和教训，对百年现代文化进行总结，以便为建构未来的世界新文化作出贡献。这一总结的核心无疑是百年古今中西文化的冲突激荡及其酿成的发展趋势。

百年中国比较文学正是在这一历史使命的驱动下发展起来的。20 世纪的一百年，是中国学术文化史从传统向现代转型并在中外学术的冲突和融通中曲折地走向成熟和繁荣的一百年。在这一百年中，比较文学先是作为学术研究的一种观念和方法，后是作为一门相对独立的学科，在中国学术史上留下了深刻而独特的足迹。比较文学在 20 世纪中国的发生、发展和繁荣，首先是基于中国文学研究观念变革和方法更新的内在需要。这决定了 20 世纪中国比较文学的基本特点。学术史的研究表明，中国比较文学不是古已有之，也不是舶来之物，它是立足于本土文学发展的内在需要，在全球交往的语境下产生的崭新的、有中国特色的人文现象。

百年中外文学的关系和相互影响是中国比较文学的重要组成部分。正如钱钟书先生所说：“从历史上看来，各国发展比较文学最先完成的工作之一，都是清理本国文学与外国文学的相互关



总

序

系，研究本国作家与外国作家的相互影响。”百年来，已有很多学者在这方面作出了显著的成绩，但过去这方面的研究多局限于西方文化对中国学者和作家的影响，少有研究这种影响如何在中国文化自身传承之中发生和发展，更少有研究中国传统文化如何在外来文化的影响下得到新的诠释而促成自身的现代化。本丛书从这一现实状况和学术史的角度出发，对20世纪一百年来卓有成就的中国学术名家如何在继承中国传统文化的基础上，吸收西方文化，根据时代和社会的需要形成独特的中国现代文化，进行全面的总体探讨和深入研究；并在这一基础上探讨继承传统文化，吸收西方文化以及多元文化交汇共存的规律，目的在于阐明新文化在中国生成的独特路径，通过实例对延续百年的中西、古今之争作出正确结论并预示今后的发展方向，以便中国文化真正能作为先进文化，在世界文化多元格局中占据应有的地位，在推动世界文明进步中起到应有的作用。

古今文化承接和中西文化沟通是20世纪文化发展的一个十分重要的内容，但学术界至今较多关于这方面的一般理论探讨，较少有将中西会通和古今传承二者结合起来的、有分量的重点个案分析。本丛书从学术史的角度出发，对沟通中西文化、对中国文化发展卓有贡献的中国学术名家进行深入的个案研究，在古今中西文化交汇的坐标上，完整地阐述他们的生活、理想、事业、成就及其对中外学术发展的贡献。特别着重探讨20世纪一百年来他们如何在继承中国传统文化的基础上，吸收西方文化，形成完全不同于过去的20世纪中国现代文化景观。着重个案研究，意在通过主要人物的生活、理想、事业、成就，以及他们对传统文化的继承、对西方文化的吸收，突出他们对中外学术发展的独特贡献，阐明新文化在中国生成的独特路径，力图通过实例对延续百年的中西、古今之争作出正确结论并预示其今后的发展方向。

本丛书的作者都是国内跨文化研究和现代文学方面著述颇丰的一流专家学者，具备深厚的文化底蕴和研究功力，是继20世纪

初沟通中西文化的钱钟书、季羨林等大家之后涌现出来的新一代领军人物。基本上做到了名家写名人，研究有深度，叙述到位，资料翔实，视角独特。

总之，本丛书进行的这种研究不仅对中国极为重要，对世界多元文化的对话和沟通也具有突出的方法论和认识论意义。本丛书志在这方面填补学术界的空白。



总

序

序篇 文化神州丧一身

1927年6月2日，王国维在北京颐和园昆明湖黯然自沉。作为一代学术赤子与学术烈士，他的死使得20世纪的中国失去了一个伟大的灵魂，但是，也因此而成为20世纪的中国的一个永远的神话。

对于任何人而言，诞生都只是一个纯粹的私人事件，而死亡则不然。就自杀而言，则尤其不然。它是令人震惊的最为内在的事件。这“最为内在的事件”，在一般世人，是对于外在世界的绝望，是走投无路的形而下“死”，在思想家，则是缘起内在信念的毁灭，是走投无路的形而上“死”。王国维的自杀正是如此。远远超过春秋时代的“礼崩乐坏”、明末清初时代的“天崩地解”，晚清的“道术为天下裂”与“数千年未有之巨劫奇变”，使得他命中注定地与一个“前人以及同时代的人所无力解决的问题”邂逅，他的成功就在于勇敢地面对这一问题，但是他的失败却在于不但没有解决这个问题，而且反而被这个问题所压倒。他为此而争分夺秒地燃烧（他的一生似乎就是为了燃烧），燃烧成一道发光的



曲线，然后——突然爆炸，最终——演绎而为走投无路的形而上“死”^①。

显然，对于王国维来说，这走投无路的形而上“死”就是他的精神墓碑，犹如撒手悬崖就是贾宝玉的精神墓碑。然而，倘若简单地认为王国维走投无路的形而上“死”是死于晚清的“道术为天下裂”与“数千年未有之巨劫奇变”，则又未免肤浅。“文化神州丧一身”，“凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚；迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。”进而，“盖今日之赤县神州，值数千年未有之巨劫奇变，劫尽变穷，则经文化精神所凝聚之人，安得不与之共命运而同尽。”^② 在这里，“值数千年未有之巨劫奇变”固然可叹，但是，“劫尽变穷”才真正可悲。费尽了全部的心力并且预支了全部的生命能量，却于偏偏“劫尽变穷”，偏偏“强聒而力持，亦终归于不可救疗之

① 学术是王国维的命中之命，什么都无法代替它。著名的《三十自述》除了学术，其他经历一概没有涉及，堪称王国维的哲学绝命书，可见学术在他心目中的位置。而他自己也说：“余平生惟与书册为伍，故最爱而最难舍去者，亦惟此耳。”（王德毅编：《王国维年谱·叙例》，3页，台北，台湾商务印书馆，1967）因此，学术的命运，也就是他的命运。一旦发现学问做不下去，自然是唯余一死。爱因斯坦的挚友埃伦费斯特1933年自杀后，爱因斯坦就剖析说：“由于无法容忍的内心冲突而放弃生命的自然归宿，今天，在精神健全的人们中间是少有的事；这只有在那些清高的、道德高尚的人才有可能。这种悲剧性的内心冲突使我们的朋友埃伦费斯特永逝了。所以像我这样十分了解他的人都知道，这个无瑕的人主要也是良心冲突的牺牲者；任何一位年过半百的大学教师发生这种或那种形式的良心冲突，乃是无可避免的。”“最近几年中，由于理论物理经历了奇特的飞跃式的发展，这种状况更尖锐了。一个人要学习着并且讲授那些他并不衷心赞同的东西，总是一件困难的事，这对于一个耿直成性的人，一个认为明确就意味着一切的人更是一种双倍的困难。况且，加上年过半百的人适应新思想总会碰到愈来愈多的困难。我不知道有多少读者在读了这几行之后能充分理解这种悲剧。然而主要地正是这种悲剧使他厌世自杀。”（库兹涅佐夫：《爱因斯坦传》，237页，北京，商务印书馆，1988）与此相似，被爱因斯坦称为“最有才智”的洛伦兹，当新的发现打破了古典物理学时，也悲哀地说过，我感到遗憾的是，我为什么不在旧的基础崩溃之前死去。这同样是发现学问做不下去后的“唯余一死”。

② 陈寅恪：《陈寅恪诗集》，13页，北京，三联书店，2001。



局”^①，偏偏命中注定的只是惨重的失败！王国维，这个大河民族的守望之神，当他历尽九九八十一难而完成生命的最后登攀，早已等待着他的，竟然只是“死亡峡谷”。郑板桥曾感叹：“天生孔子，其气尽矣。”难道，天生王国维，也“其气尽矣”？

而且，联想到王国维最初接触到西方思想之际的豪情万丈，我们不能不问：中国美学乃至中国文化确乎面对着“值数千年未有之巨劫奇变”，但是，王国维不是已经找到了作为“第二佛教”的西方思想作为挽狂澜于将倾的拯救之良方了吗？为什么毕生服膺于西方思想，但是最终却只能发出呼天喊地而天地不应的感叹：“若夫深湛之思，创造之力，苟一日集于余躬，则俟诸天之所为欤！俟诸天之所为欤！”^②？为什么曾经给他带来莫大之快乐的西方思想最终却不但不是一种心灵的安慰反而成为一种致命的伤害？为什么曾经使他强大起来、丰富起来的西方思想最终却不但未能使之生而且反而使之死？总之，王国维的西学之旅为什么最终竟成为地狱之旅、死亡之旅？

.....

就是这样，王国维走投无路的形而上“死”凝聚成为我们民族心灵深处的一种不堪回首的精神创伤、一个世纪隐痛、一曲生命绝唱。

回应这精神创伤、世纪隐痛、生命绝唱，则无疑是我们的责任与使命。

“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路！”

① 陈寅恪：《陈寅恪诗集》，13页，北京，三联书店，2001。

② 王国维：《王国维文集》，第三卷，473页，北京，中国文史出版社，1997。



目 录

序篇 文化神州丧一身	(1)
第一章 最后的挽歌	(1)
一、第三进向的阙如	(1)
二、心路历程	(13)
三、开辟鸿蒙，谁为情种	(27)
第二章 王国维的贡献	(47)
一、众里寻她千百度：从康德到叔本华，	(47)
二、死生事大	(61)
三、吾侪所学关天意	(67)
第三章 王国维的末路	(81)
一、伤心最是近高楼：成也痛苦，败也痛苦	(81)
二、美学绝命书：解脱之事，终无可能	(83)
三、“彻底”与“透底”	(89)
第四章 评《红楼梦》	(96)
一、它给中国美学带来了颤栗	(96)
二、悲剧之悲剧	(103)
三、挣破庄周梦，两翅驾东风	(111)
第五章 “境界”说	(116)
一、最终之原因，则由于国民之无希望、无蕴藉	(116)
二、庶几水中之盐味，而非眼里之金屑	(124)
三、“道其面目”与“探其本”	(138)

第六章 王国维比我们多出什么	(149)
一、为审美而审美、为文学而文学	(149)
二、学无新旧，无中西，无有用无用	(156)
三、人间须信思量错	(162)
第七章 大事因缘	(168)
一、从王国维接着讲：心灵黑暗的在场者的声音	(168)
二、在客西马尼园的入口处	(182)
三、王国维之外的美学道路	(223)
结束语 爱的圣徒	(240)
参考文献	(244)
王国维年谱	(246)
后记	(259)

第一章 最后的挽歌

一、第三进向的阙如

两千年前的一个农历五月初五，屈原自沉汨罗江。他的自沉，同样使得中国失去了一个伟大的灵魂，同样也因此而成为中国的一个永远的神话。

时值前所未有的春秋时代的“礼崩乐坏”，透过历史的厚重帷幕，在“国人莫我知兮”与“王听之不聪也，谗谄之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也”与“三王”之政、“尧舜”之治的动辄碰壁的背后，是“天命反侧，何罚何佑”的荒诞、无常，人与社会完全失去了感应、交流与协调的可能，何谓是、何谓非、何谓善、何谓恶、何谓美、何谓丑……一切的一切都混淆不堪。对此，惟有屈原心有灵犀，敏锐洞察，堪称前无古人（而且，直到王国维才堪称后有来者）。他追问、寻觅、倾诉、诅咒，以悲愤至极的《天问》来“呵而问之”，“极于死以为恣，故可任性孤行”^①，成为中华民族历史上最早的“任性孤行”者。遗憾的是，面对严峻的命运，他最终不得不承认自己的无能为力以及为《天问》作“天对”的绝无可能。于是，唯一的选择就是：自杀！

在无望的绝望中自杀，这无疑是屈原之为屈原的伟大之处。

^① 王夫之：《楚辞通释》。

必须强调，屈原的伟大并不在于人们千百年来喋喋不休所赞扬的“爱国”，而就在于人们千百年来讳莫如深所掩饰的自杀。作为一个当之无愧的文化先知，他洞若观火，以自沉汨罗江为自己所选择的以芷兰之香抵御世间污秽之气的道路立下了一块巨大的“此路不通”的界碑，并且昭示着国人幡然醒悟，转而寻找新的精神出路。显然，这也正是屈原所希望于我们的唯一抉择。然而，在屈原之后，国人却仍旧“九死而不悔”，为屈原的《天问》而一而再、再而三地去作“天对”。而且，直到王国维为止的两千年间，在中国都竟再无屈原式的文化先知、屈原式的洞若观火者，更竟无屈原式的自杀的效法者。这，实在可以称之为屈原之“屈”！

然而，在中华民族的精神之旅中，屈原之“屈”又实属理所当然、自然而然与不得不然。屈原的自沉之所以始终撞击着两年来的国人心扉，始终为两年来的国人所心领神会反复提及，其根本原因在于深刻触及了中华民族在跨过包括夏、商、周三代在内的青铜时代而进入雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所谓的“轴心时代”后的根本奥秘。“轴心时代”意味着人类走出“得乐园”而进入“失乐园”，意味着私有财产以及私有观念的出现（恩格斯称之为“卑劣的贪欲”），意味着人与自然、人与社会的分裂，也意味着自我意识的觉醒，是人类精神运动或曰造“神”运动的开端。所谓“智慧的痛苦”，正是因此而诞生。那么，如何面对这“智慧的痛苦”？在西方，我们看到的是一往直前（可以形象地称之为“寻找父亲”），不惜彻底打破人与社会、人与自然的和谐关系，从而在人与社会的维度中通过主体化的方式挣脱原始社会的血缘关系，把个体与群体加以区别，在人与自然的维度中通过对象化的方式斩断人与自然的精神统一，把主体与对象加以区别。结果，在人与自然的维度是孤独的人类、在人与社会的维度是孤独的个人，由此产生的巨大孤独只能转而由作为第三进向的人与



意义的维度来弥补，也就是由上帝来弥补^①。这，就是我们在以古代两河流域为代表的苏美尔文明之中所看到的所谓“断裂性”。而中国却截然不同，是一路向后（可以形象地称之为“寻找母亲”），坚持全力看护人与自然、人与社会的和谐关系，从而在人与社会的维度通过非主体化的方式重建原始社会的血缘关系，使得主体与群体混淆莫辨；在人与自然的维度通过非对象化的方式重建人与自然的精神统一，使得主体与自然混淆莫辨。结果，在人与自然的层面没有孤独的人类、在人与社会的层面没有孤独的个人，既然没有由此产生的巨大孤独，因此作为第三进向的人与意义的维度也就没有出现的必要。然而，由于对于人与自然、人与社会的和谐关系的全力看护纯属一厢情愿，因此如此一意孤行，势必导致某种内在的巨大紧张^②。如何消解这一内在的巨大

① 西方宗教精神的形成是远古的图腾崇拜的最终走向神化的必然结果。它从图腾崇拜到强调自然背后的人格神，最终必然导致神灵崇拜，导致外在的超验的彼岸世界的出现。正如伯奈特在《早期希腊哲学》中指出的：“我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们绝不可以自杀以求逃避；因为我们是上帝的所有物，上帝是我们的牧人。”同时，由于在西方进入文明社会之初，血缘关系就已经被彻底斩断，人与人之间的沟通根本无法在世俗社会实现，因此，西方人的自由无疑是以孤独为代价的，所以，上帝在西方的出现实在是必然的。在此意义上，所谓宗教精神以及终极关怀，都应该被真实地看作是对西方人的孤独的补偿。例如，在西方，约伯也有天问，所谓“天命反侧，何罚何佑”，但是他并没有自杀，因为上帝在旋风中回答了他的问题。在这里，存在着两个中国所不存在的前提：约伯是无知的，上帝是全知的。因此西方人并不寻求解答，一切决定于上帝。

② 在所有的文化模式中，只有中国文化的文化模式是非宗教性的。由于强调血缘情感，中国文化没有从图腾崇拜走向神化，而是走向了人化，也没有走向人格神，而是走向了神格人，最终导致的是祖宗崇拜（是代表血缘情感的父亲而不是代表非血缘情感的上帝）以及内在的超越的此岸世界。而且，由于中国在进入文明社会之初，血缘关系没被彻底斩断，人与人之间的沟通完全可以在世俗社会中进行，换言之，中国人不需要任何神祇就能够实现人生的超越，因此宗教精神的重要性在中国就根本不同于西方。在此意义上，甚至可以说，中国远远早于西方就实现了世俗化（却不能导致资本主义）。因此，中国人的自由并不以孤独为代价，而身体也不是灵魂的坟墓，却正是灵魂的家。相对于西方的约伯，屈原全知全能，“天”却一无所知。没有“神颂”，只有《橘颂》；没有哀歌，只有《离骚》；没有“罪孽”的忏悔，只有“福佑”的祈祷。

紧张，就成为千百年来国人所必须完成的“天对”。这就是在中国文明中所看到的“连续性”。而屈原之“屈”的理所当然、自然而然与不得不然，就正与中国文明的“连续性”相关。

屈原之“屈”显然是我们理解中国美学的最佳途径。

人类世界是在人、自然、社会的三维互动中实现的，其中人与自然的维度作为第一进向，涉及的是我一它关系，人与社会的维度作为第二进向，涉及的是我一他关系。它们又都可以一并称之为现实维度，是人类求生存的维度，然而，由于人与社会、人与自然的对立关系，必然导致自我的诞生，也必然使得人与社会、人与自然之间完全失去感应、交流与协调的可能。而这就相应地必然导致对于感应、交流与协调的内在需要。这一需要的集中体现，就是“爱”。但是，真正的爱只能是一种区别于现实关怀的终极关怀，也只能是一种对于一切外在必然的超越，而这就必然融入作为第三进向的人与意义的维度之中。因为作为第三进向的人与意义的维度正是一种区别于现实关怀的终极关怀，也只能是一种对于一切外在必然的超越。人与意义的维度涉及的是我一你关系。它可以称之为超越维度，是求生存的意义的维度，意味着最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀，意味着安身立命之处的皈依，是一种在作为第一进向的人与自然维度与作为第二进向的人与社会维度建构之前就已经建构的一种本真世界。它也称为信仰的维度。因为只有在信仰之中，人类才会不仅坚信存在最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀，而且坚信可以将最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀付诸实现。就是这样，人与意义的维度使得最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀成为可能^①，也使得作为最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀的集中体现的爱成为可能。至于审美，毫无疑问，作为人类

^① 因此，不论在所“信”的对象与所“信”的方式上，“信仰”与“相信”都截然不同。“信仰”与主义、理想社会等现实关怀无涉，而与超越性的终极关怀相关。

最为根本的意义关联、最终目的与终极关怀的体验，它必将是爱的见证，也必将是人与意义的维度、信仰的维度的见证。

显而易见，中国并没有走上这条道路。

在人、自然、社会的三维互动中，对于人与自然、人与社会的和谐关系的全力看护，使得中国作为第一进向的人与自然维度与作为第二进向的人与社会维度出现根本扭曲。在人与自然维度，认识关系被等同于评价关系，以致忽视自然与人之间各自的规定性，片面强调两者的相互联系，并且把自然和人各自的性质放在同质同构的前提下来讨论。在人与社会维度，政治、经济以及道德情感等非自然关系被等同于自然关系，君臣、官民等非血缘关系被等同于血缘关系，总之，是用以血缘为纽带的伦理关系来取代以利益为纽带的契约关系。这样一来，本应运诞生的“自我”根本就无从产生。因此，尽管在中国“爱人”（孔子）、“道大、天大、地大、人亦大”（老子）、“天地人，万物之本也”（董仲舒）之类的声音充盈于耳，但是，在中国却根本就没有“人”，而只有“人伦”，即血缘宗法关系中的人，或即“仁”。在这里，“人”是一个十分含糊的概念：既不是目的，又不是手段；既是目的，又是手段。一旦把这样的理解放入家族制度、宗法政治和科举制度为核心的现实社会关系中，就充分地展现出了它那使人误入迷途的暧昧魅力：对于每一个人来讲，为子、为臣、为民时是手段，为父、为君、为官时则是目的，但另一方面，就其对于现实社会关系的认可、依赖而言，每一个人又既不是目的，又不是手段。而在“人伦”背后的，则是自我的夭折。问题很简单，对人的看法，应该是建立在承认其独立价值（人格独立、心理独立、情感独立）的基础上。假如不是由此出发去评价人，而是从现实社会关系出发去评价人——尊重你，以你为目的，是因为你在现实社会关系中的为父、为君、为官的位置；鄙视你，以你为手段，是因为你在现实社会关系中的为子、为臣、为民的位置——那就毫无独立人格价值可言。因此，在中国是“做一个



人”，而不是“是一个人”，是由社会（“家”、“国”）来定义自我，而不是由自我来定义社会^①。人的自我意识也被曲解成身份意识，地位、职务、门第、职称、等级、衣冠、座次、面子，诸如此类都成为人的代名词，成为人的自我异化的象征。

进而言之，由于对于人与自然、人与社会的和谐关系的全力看护，加以进入“轴心时代”之后血缘关系并没有被彻底斩断，因此人与自然、人与社会之间出现的感应、交流与协调的巨大困惑就不会通过“上帝”而只会通过自身去加以解决。这样，从“原善”而不是“原罪”的角度来规定人，就合乎逻辑地成为中国的必然选择。本来，原罪是形而上的良知，原善却只是日常经验的良知，因此作为认识人性的资源，“原善”是没有任何意义的。但是在中国看来，与生俱来的人性却是完全可靠的。人可以由善而接近神、成为神，可以“满街都是圣人”。^②至于自身自然本性中的饮食男女之类的感性存在，则统统视之为“恶”，一概加以清除。其结果，就是对于善恶一体的现实人格毫不留情地给以否定，转而去追求一种理想人格，并且以这种理想人格作为衡量人

① 对此，鲁迅先生洞若观火：“我们自己是早已布置妥帖了，有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。”“但是‘台’没有臣，不是太苦了么？无须担心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为‘台’，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。”（《鲁迅全集》，第1卷，215—216页，北京，人民文学出版社，1981）中国人就这样争来争去，忽而为子、忽而为父、忽而为臣、忽而为君、忽而为民、忽而为官……结果只争来了“两个时代”：“一、想做奴隶而不得的时代，二、暂时做稳了奴隶的时代”（同前，212页），却从来“没有争到过‘人’的价格”（同前，213页）的人的时代。

② “原善”是中国的共同起点。具体分为三种类型：孟子的性善说，荀子的性恶说，庄子的性非善非恶说。孟子所谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。因此荀子所谓“性恶”的看法不但与西方“原罪”的看法不同，而且是完全相反的，只能视作一种广义的“性善说”。庄子认为性直接来自作为本体的道。这样，庄子把本体的东西当作现实的东西来实现，当然就用不着去考虑善和恶的问题，也用不着去小心翼翼地从自我（孟子）或从社会（荀子）方面去教化，只要从外在的一切（包括社会、历史、道德）抽身退出，“反其性情而复其初”，便完满具足，万事大吉。因此，这实际上还是一种性善说。